



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2009

Familienroman und Heilsgeschichte

Kiening, Christian

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-92966>

Book Section

Originally published at:

Kiening, Christian (2009). Familienroman und Heilsgeschichte. In: Spiess, Karl-Heinz. Die Familie in der Gesellschaft des Mittelalters. Ostfildern: Thorbecke Jan Verlag, 51-76.

Familienroman und Heilsgeschichte

VON CHRISTIAN KIENING

I. LITERARISCHE ENTWÜRFE

Um mittelalterliche Dimensionen von Familie und Verwandtschaft zu rekonstruieren, zog die Forschung nicht nur historiographische Überlieferungen und materielle Zeugnisse heran.¹⁾ Sie griff auch verschiedentlich auf literarische Texte zurück, die sich in stärkerem Maße der Ausgestaltung des Imaginären widmen. Dominique Barthelémy beschrieb im Gefolge Georges Dubys die Situation von Sippen und Großfamilien im französischen Feudalismus unter anderem anhand von Heldenepen und Artusromanen.²⁾ David Herlihy reicherte sein Bild mittelalterlicher, vor allem florentinischer Haushaltsfamilien durch Befunde der Vitenüberlieferung an.³⁾ Christiane Klapisch-Zuber bezog den komplexen Zusammenhang von Ehe, Familie, Haus und Gesellschaft im Florenz des 15. Jahrhunderts auf Boccaccios paradigmatische Griselda-Erzählung.⁴⁾ Bern-

1) Forschungsbericht und Bibliographie im Kapitel «Familienforschung und Geschlechtergeschichte» von Michael BORGOLTE, Sozialgeschichte des Mittelalters. Eine Forschungsbilanz nach der deutschen Einheit (Historische Zeitschrift, Beiheft, Neue Folge 22), München 1996, S. 385–444. Wichtige neuere Monographien: Karl-Heinz SPIESS, Familie und Verwandtschaft im deutschen Hochadel des Spätmittelalters. 13. bis Anfang des 16. Jahrhunderts (Vierteljahrschrift für Sozial- und Wirtschaftsgeschichte, Beiheft 111), Stuttgart 1993; Jörg ROGGE, Herrschaftsweitergabe, Konfliktregelung und Familienorganisation im fürstlichen Hochadel. Das Beispiel der Wettiner von der Mitte des 13. bis zum Beginn des 16. Jahrhunderts (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 49), Stuttgart 2002; Cordula NOLTE, Familie, Hof und Herrschaft. Das verwandtschaftliche Beziehungs- und Kommunikationsnetz der Reichsfürsten am Beispiel der Markgrafen von Brandenburg-Ansbach (1440–1530) (Mittelalter-Forschungen 11), Stuttgart 2005.

2) Georges DUBY, Geschichte des privaten Lebens, Bd. 2: Vom Feudalzeitalter zur Renaissance, Frankfurt am Main 1990, S. 95–159: Verwandtschaftsverhältnisse und Großfamilie.

3) David HERLIHY, Medieval Households (Studies in Cultural History), Cambridge, Massachusetts/London 1985.

4) Christiane KLAPISCH-ZUBER, Griselda: Mitgift und Morgengabe, in: DIES., Das Haus, der Name, der Brautchatz. Strategien und Rituale im gesellschaftlichen Leben der Renaissance (Geschichte und

hard Jussen illustrierte den in der Figur der Witwe greifbaren Wandel der mittelalterlichen Bußkultur am Beispiel der literarisch ungemein produktiven Geschichte der Witwe von Ephesus.⁵⁾

Texte wie diese sind ebenso reizvoll wie sperrig. Sie bieten den Vorteil überschaubarer familiärer und genealogischer Konstellationen sowie pointierter, auf Veränderungen angelegter Handlungsabläufe. Sie gehorchen aber auch eigenen narrativen, poetischen und ästhetischen Logiken, die sich die kulturellen und sozialen Logiken mehr oder weniger spielerisch anverwandeln. Der Artus- und Gralroman konzentriert sich auf adlige männliche Einzelkinder, die sich in der arthurischen Gemeinschaft bewähren und an die Herrschaftsübernahme herangeführt werden. Die *Chansons de geste* stellen umfangreiche Brüdergruppen ins Zentrum, die das fragile Verhältnis von Zentralgewalt und Fürstenmacht ins Licht rücken. Didaktische und kurzepische Texte entwerfen konjugale Kleinfamilien, die »programmatische Ordnungsvorstellungen und Verhaltensnormen« sichtbar machen. Jeweils kommt es nicht zu »einer differenzierten Ausgestaltung der breiten Palette mittelalterlichen Familienlebens«, sondern zu einer Vermittlung modellhafter Familienverhältnisse, in denen manche Relationen herausgehoben, andere ausgeblendet sind.⁶⁾

Eben dieser modellhafte Charakter läßt die literarischen Texte wenig geeignet erscheinen, sonstige mikro- oder makrohistorische Befunde einfach zu ergänzen. Er offeriert andererseits aber die Möglichkeit, Grundbedingungen familiärer und genealogischer Situationen in den Blick zu nehmen, die Urkunden, Chroniken, Genealogietafeln oder Hausbücher nicht in gleicher Weise explizit machen. Zum Beispiel ist aus den literarischen Texten zu lernen, daß sich die Verwandtschaftsfamilie aufgrund der mit ihr

Geschlechter 7), Frankfurt am Main/New York/Paris 1995, S. 52–80, 148–156; vollständige Fassung des Buches: DIES., *La maison et le nom. Stratégies et rituels dans l'Italie de la Renaissance*, Paris 1990.

5) Bernhard JUSSEN, *Der Name der Witwe. Erkundungen zur Semantik der mittelalterlichen Bußkultur* (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 158), Göttingen 2000, S. 256–312.

6) Ursula PETERS, *Dynastengeschichte und Verwandtschaftsbilder. Die Adelsfamilie in der volkssprachigen Literatur des Mittelalters* (Hermaea, Neue Folge 85), Tübingen 1999, S. 66. Vgl. außerdem Elisabeth SCHMID, *Familiengeschichte und Heilsmythologie. Die Verwandtschaftsstrukturen in den französischen und deutschen Gralromanen des 12. und 13. Jahrhunderts* (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 211), Tübingen 1986; Dorothea KULLMANN, *Verwandtschaft in epischer Dichtung. Untersuchungen zu den französischen ›chansons de geste‹ und Romanen des 12. Jahrhunderts* (Beihefte zur Zeitschrift für romanische Philologie 242), Tübingen 1992; Martin PRZYBILSKI, *sippe und geslehte. Verwandtschaft als Deutungsmuster im ›Willehalm‹ Wolframs von Eschenbach* (Imagines medii aevi 4), Wiesbaden 2000, S. 1–128; allgemeine Einleitung; Rolf Eike SUTTER: *mit saelde ich gerbet han den gral. Genealogische Strukturanalyse zu Wolframs von Eschenbach ›Parzival‹* (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 705), Göppingen 2003; zusammenfassend Manuel BRAUN, *Stifterfamilien, Josephs-Ehen, Spitzennahmen. Entwürfe von Familie und Verwandtschaft im Spiegel kulturwissenschaftlicher Forschung*, in: *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 126 (2004), S. 446–466; Jan-Dirk MÜLLER, *Höfische Kompromisse. Acht Kapitel zur höfischen Epik*, Tübingen 2007, S. 46–106.

verbundenen Übergängigkeiten im ganzen als produktiver für das kulturelle Imaginäre erwies als die Haushaltsfamilie. Zu lernen ist aber auch, daß die terminologische Unterscheidung von Familie und Verwandtschaft erst aus der Perspektive der (frühen) Neuzeit wirklich tragfähig scheint: Zwar gibt es Texte, die (wie Wolframs *Parzival*) das Verhältnis dreier Generationen oder (wie Hartmanns *Armer Heinrich* oder Wernhers *Meier Helmbrecht*) die Spannung zwischen Eltern und Kindern in den Blick nehmen, doch im allgemeinen findet weder hier eine generationenübergreifende noch dort eine kleinfamilienzentrierte Ausgestaltung statt, die auf eine Ausdifferenzierung vertikaler und horizontaler Bindungen schließen ließe. Auch die volkssprachlichen Begriffe sind eher durch aspekthafte semantische Unterschiede gekennzeichnet: *sippe* als generellem Ausdruck der Verwandtschaft stehen *geslehte* mit einem stärker genealogischen und *künne* mit einem stärker personenverbandbezogenen Akzent zur Seite.⁷⁾ Obschon sich generell die Bedeutung genealogischen Denkens zeigt⁸⁾ – ein Wandel vom kognatischen zum agnatischen Typus verwandtschaftlicher Beziehungen, den die historische Forschung lange annahm,⁹⁾ ist den Texten nicht abzulesen. Deutlich wird hingegen: Familie und Verwandtschaft sind essentiell mit Formen der Macht und Möglichkeiten ihrer (weltlichen wie geistlichen) Begründung verbunden – und auf dieser Ebene zeigen sich die vielleicht klarsten Berührungen zwischen den verschiedenen Texten und Diskursen.¹⁰⁾

Macht spielt für weltliche und geistliche Institutionen eine Rolle, und die Bemühung um sie vollzieht sich nicht zuletzt auf der Ebene der Semantiken: Kirche und Klerus besetzen geläufige Termini und Erscheinungsformen von Familie und Verwandtschaft in geistlicher Hinsicht um (am prominentesten im Komplex der spirituellen Verwandtschaft) und zielen damit sowohl auf den Anschluß der transzendent orientierten spirituellen Muster an die immanent orientierten sozialen wie auf die Zurichtung der letzteren durch die ersteren.¹¹⁾ Doch sie lassen sich damit auch auf das Feld diskursiver Aushand-

7) PRZYBILSKI, *sippe* und *geslehte* (wie Anm. 6), S. 46–85. Allgemein zu Verwandtschaftsterminologien Pierre BOUDON, *Le champ sémantique de la parenté. Rapport entre langage et représentation des connaissances*, Paris 2002.

8) Beate KELLNER, *Ursprung und Kontinuität. Studien zum genealogischen Wissen im Mittelalter*, München 2004.

9) Kritisch zur sogenannten Schmid-Duby-These jetzt Mitterauer in seinem Beitrag zu: Andreas GSTRICH/Jens-Uwe KRAUSE/Michael MITTERAUER, *Geschichte der Familie (Europäische Kulturgeschichte 1)*, Stuttgart 2003, S. 160–363. Siehe auch den Beitrag von Bernhard Jussen in diesem Band.

10) Vgl. Gerd MELVILLE, *Vorfahren und Vorgänger. Spätmittelalterliche Genealogien als dynastische Legitimation zur Herrschaft*, in: *Die Familie als sozialer und historischer Verband. Untersuchungen zum Spätmittelalter und zur frühen Neuzeit*, hg. von Peter-Johannes Schuler, Sigmaringen 1987, S. 203–309.

11) Vgl. Jack GOODY, *Die Entwicklung von Ehe und Familie in Europa*, Frankfurt am Main 1989 (engl. 1983); Differenzierungen bei Anita GUERREAU-JALABERT, *La parenté dans l'Europe médiévale et moderne. À propos d'une synthèse récente*, in: *L'Homme* 110 (1989), S. 63–93; Bernhard JUSSEN, *Patenschaft und Adoption im frühen Mittelalter. Künstliche Verwandtschaft als soziale Praxis* (Veröffentlichungen

lungsprozesse ein, auf dem das Imaginäre keine kleine Rolle spielt.¹²⁾ Es ist dies auch das Feld der (nicht-pragmatischen) Literatur, die sich gerade dadurch auszeichnet, daß sie Interessen nicht einfach vertritt, sondern semiotisch repräsentiert und semantisch dynamisiert. Manche Texte machen dies sogar in Form eines Oszillierens zwischen Weltlichem und Geistlichem zum Prinzip.¹³⁾ Vor allem in Legenden, Legendenerzählungen und Viten sind es häufig Situationen des Übergangs, von denen die Geschichte ausgeht: Situationen des adligen Generationenwechsels, in denen die Sicherung von Besitz, Ehre und Herrschaft auf dem Spiel steht, Situationen der familiären Krise, in denen aufgrund von Verrat, Feindschaft oder Fehde, von Inzest, Gewalt oder Tod die Kontinuität zum Problem wird.¹⁴⁾ Für die Texte ist der Übergang ebenso wie der Ursprung ein Sinnmoment erster Güte: Aus der Fragilität nährt sich die poetische Intensität. An der Krise zeigt sich das weltkonstituierende Prinzip. In der Unordnung manifestiert sich die Grundlage von Ordnung – in weltlicher wie überweltlicher Hinsicht, geht es doch nicht zuletzt um die Frage, wie sich das auf Familie und Verwandtschaft basierende Modell feudaler Vergesellschaftung zu dem auf Gotteskindschaft und Jenseitsorientierung basierenden Modell christlicher Glaubensgemeinschaft verhält.

Abgesehen von den Texten, in denen Krisen primär der narrativen Dynamik dienen, gibt es nicht wenige, in denen familiäre Instabilitäten systemischen Charakter haben: Sie scheinen aufhebbar nur durch Wechsel der Referenz, durch Ausrichtung an anderen Werten, durch Transzendierung des Irdischen – gemäß dem Christuswort im Matthäusevangelium (10,37): »Wenn jemand Vater und Mutter mehr liebt als mich, ist er meiner nicht wert«, oder der Variante im Lukas-Evangelium (14,26): »Wenn jemand zu mir kommt und nicht Vater und Mutter und Weib und Kinder und Brüder und Schwestern und dazu auch sein eigenes Leben haßt, kann er nicht mein Jünger sein.« Sätze wie diese werden im Rahmen der klerikalen und monastischen Reformbestrebungen des 11. und 12. Jahrhunderts immer wieder zum Anhaltspunkt, sich von weltlichem Sippendenken

des Max-Planck-Instituts für Geschichte 98), Göttingen 1991; sowie bei GESTRICH/KRAUSE/MITTERAUER, *Geschichte der Familie* (wie Anm. 9).

12) Zum Imaginären anhand der Baumdiagramme Christiane KLAPISCH-ZUBER, *L'ombre des ancêtres. Essai sur l'imaginaire médiéval de la parenté*, Paris 2000.

13) Vgl. *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, hg. von Christoph Huber/Burghart Wachinger/Hans-Joachim Ziegeler, Tübingen 2000; MÜLLER, *Höfische Kompromisse* (wie Anm. 6), S. 107–169.

14) Auch in der neueren Literatur sind es vor allem die Konflikte, die sich als literarisch produktiv erweisen; vgl. Peter von MATT, *Verkommene Söhne, mißratene Töchter. Familiendesaster in der Literatur*, München/Wien 1995; *Familienmuster – Musterfamilien. Zur Konstruktion von Familie in der Literatur*, hg. von Claudia Brinker von der Heyde/Helmut Scheuer (MeLiS 1), Frankfurt am Main u. a. 2004; *Bibliographie*: Ingrid BENNEWITZ/Christine KANZ/Thomas ANZ, *Familien- und Geschlechterrollen in der deutschen Literatur. Eine Auswahlbibliographie zur Forschung*, in: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 32 (2000), S. 64–96. Ausführlicher zu dem ganzen Zusammenhang jetzt das Buch des Verfassers: *(Un-)Heilige Familien. Sinnmuster mittelalterlichen Erzählens*, Würzburg 2009.

zu emanzipieren, Verwandtschaft »als Hindernis der Erneuerung« zu begreifen, Verwandtschaftspatronage als Krankheits- und Krisensymptom zu kennzeichnen.¹⁵⁾ Auch die entstehende geistliche Literatur in der Volkssprache ist von solchen Reformbestrebungen geprägt. Doch wird deshalb die weltliche Ordnung nicht einfach abgeblendet. In der *Kindheit Jesu* (um 1200) malt Konrad von Fußesbrunnen die Frühgeschichte des Heilands in lebhaften Bildern familiären Zusammenseins und kindlichen Spiels aus, sich zwar explizit gegen weltlich-höfische Inhalte wendend, aber doch die eigene Darstellung deren Horizont anverwandelt.¹⁶⁾

In der weltlichen höfischen Erzählliteratur können die Protagonisten, nachdem sie durch Gefahren, Trennungen und Erniedrigungen hindurchgegangen sind, am Ende wieder zu Ehre, Herrschaft und Integration gelangen. Allerdings erweist sich dieses Gelingen als zeitlich befristet. Das Seelenheil behält gegenüber dem Weltheil sein Gewicht. Der Rückzug ins Kloster, der sogenannte *moniage*-Schluß vieler Epen, vereint das Anliegen bruchlosen Generationenwechsels und geradliniger Herrschaftssicherung mit dem Bemühen um geistliche Heilstiftung.¹⁷⁾ Der Spruchdichter Freidank hat die Sehnsucht, duale und graduale Sicht zu verbinden, in der berühmten Sentenz zusammengefaßt: *Swer got und der werlt kan | behalten derst ein saelic man* (*Bescheidenheit* 31,18f.). Dieser Grundspannung gemäß ist das christliche Familienmodell geprägt von der Ambivalenz zwischen hier einer elementaren und gottgewollten, dort einer kontingenten und spirituell unzureichenden Einrichtung. Das paradigmatische Muster ist das der Heiligen Familie: Verkörperung einerseits von Innigkeit und Zusammengehörigkeit, andererseits von Ungleichheit und Bruch mit der normalen Prokreation. Das Dreieck der innerweltlichen Kernfamilie ist durchdrungen von den Relationen einer überweltlichen Triangulierung. Die Transformation der Fortpflanzungsfamilie zielt auf die Paradoxie der Gottmenschlichkeit.¹⁸⁾

Die literarischen Texte versuchen diese Paradoxie weniger zu überspielen als zu entfalten. Die in Inzest und Totschlag verstrickten Heiligen beispielsweise demonstrieren anhand der Größe des Vergehens die Größe der jeweiligen Bußleistung und die Größe

15) Klaus SCHREINER, *Consanguinitas*. »Verwandtschaft« als Strukturprinzip religiöser Gemeinschafts- und Verfassungsbildung in Kirche und Mönchtum des Mittelalters, in: Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania sacra, hg. von Irene Crusius (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 93), Göttingen 1989, S. 176–305, hier S. 203.

16) KONRAD VON FUSSESBRUNNEN, *Die Kindheit Jesu*. Kritische Ausgabe von Hans Fromm/Klaus Grubmüller, Berlin/New York 1973; zu Text und Kontext Nikolaus HENKEL, Religiöses Erzählen um 1200 im Kontext höfischer Literatur: Priester Wernher, Konrad von Fußesbrunnen, Konrad von Heimesfurt, in: Die Vermittlung geistlicher Inhalte im deutschen Mittelalter, hg. von Timothy R. Jackson/Nigel F. Palmer/Almut Suerbaum, Tübingen 1996, S. 1–23.

17) Zur Nähe der Gattungen siehe schon Max WEHRLI, Roman und Legende im deutschen Hochmittelalter (1961), in: Formen mittelalterlicher Erzählung, hg. von dems., Zürich [u. a.] 1969, S. 155–176.

18) Vgl. Albrecht KOSCHORKE, *Die Heilige Familie und ihre Folgen*. Ein Versuch, Frankfurt am Main 2000.

der göttlichen Gnade.¹⁹⁾ Sie demonstrieren aber auch den Wechsel zwischen verschiedenen kulturellen Logiken. Die Logik genealogischer Differenz legt, indem sie kollabiert, jene Logik ontologischer Differenz frei, die das Heil an Ausgrenzung, Opfer und Tod koppelt.²⁰⁾ Doch wird nicht einfach eine Form der Bindung durch eine andere ersetzt, die natürliche Verwandtschaft der spirituellen untergeordnet, die Sippengemeinschaft der religiösen *communio* geopfert. So wie die geistlichen Institutionen an den weltlichen Semantiken von Familie und Verwandtschaft partizipieren,²¹⁾ so versuchen umgekehrt die literarischen Texte Familienheil und Seelenheil so engzuführen, daß das scheinbar Gegensätzliche sich performativ verflacht. Familie und Verwandtschaft bleiben als sozialer Bezugshorizont gültig. Sie bilden nach wie vor einen Kern, um den andere Beziehungen angelagert werden können. Doch werden sie ihrerseits aufgeladen mit einer das Soziale sowohl transzendierenden wie legitimierenden Bedeutung. In *Legenden* ist die Entfernung oder Entfremdung von der Familie Voraussetzung der intensiveren Begegnung mit dem Göttlichen – ein seit dem Frühchristentum geläufiges Muster: Zu den ersten dämonischen Versuchungen, denen Antonius nach der Vita des Athanasius widerstehen muß, gehört die Erinnerung an »die Sorge für seine Schwester und den Umgang mit seiner Verwandtschaft« (cap. 5); zu den konstanten Aspekten der Viten frühmittelalterlicher Heiliger zählt die Spannung von natürlicher Familie und geistlicher Verwandtschaft.²²⁾ Das Muster erhält seine beliebteste Ausprägung in der in viele Volkssprachen übersetzten Alexiuslegende, die die Engführung von Distanz und Nähe im Verhältnis zur Familie auf die Spitze treibt: Alexius, der noch vor dem Vollzug der Ehe seine junge Braut verlassen hat, kehrt schließlich in die Heimat zurück und lebt unerkannt 17 Jahre unter einer Treppe im Haus seines Vaters, bis er im Tod identifiziert

19) Erhard DORN, *Der sündige Heilige in der Legende des Mittelalters* (Medium aevum. Philologische Studien 10), München 1967; Christian KIENING, *Zwischen Körper und Schrift. Texte vor dem Zeitalter der Literatur*, Frankfurt am Main 2003, Kap. 1, S. 35–55.

20) Vgl. Peter STROHSCHNEIDER, *Inzest-Heiligkeit. Krise und Aufhebung der Unterschiede in Hartmanns ›Gregorius‹*, in: *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur* (wie Anm. 13), S. 105–133; Christian KIENING, *Genealogie-Mirakel. Erzählungen vom ›Mädchen ohne Hände‹*, in: Ebenda, S. 237–274. Zum Inzest zusammenfassend Elizabeth ARCHIBALD, *Incest and the Medieval Imagination*, Oxford 2001.

21) SCHREINER, *Consanguinitas* (wie Anm. 15).

22) Zur Tradition Alessandro BARBERO, *Un santo in famiglia. Vocazione religiosa e resistenza sociali nell'agiografia latina medievale* (Sacro/santo 6), Turin 1991; zur Entstehung eines neuen Modells der ›spirituellen Familie‹ Claudia RAPP, ›For next to God, you are my salvation‹: reflections on the rise of the holy man in late antiquity, in: *The cult of saints in late antiquity and the Middle Ages. Essays on the contribution of Peter Brown*, hg. von James Howard-Johnston/Paul Antony Howard, Oxford/New York 1999, S. 63–81; zur Bedeutung dieses Modells für karolingerzeitliche Viten: Lutz E. VON PADBERG, *Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreises um Willibrord, Bonifatius und Liudger* (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte 83), Mainz ²1997.

wird.²³⁾ Im Hochmittelalter verleihen die Franziskaner dem Muster neue Dimensionen: Franziskus selbst etabliert in seinem *Sonnenlied* die Verwandtschaftskategorien transformierende ›soziale‹ Beziehungen, indem er alle Elemente der Schöpfung, selbst den Tod, zu Brüdern und Schwestern macht; seine Viten und die mancher Nachfolger sind geprägt vom Bruch mit Welt und Familie.²⁴⁾ Zahlreiche Märtyrerlegenden der *Legenda aurea* zeigen die Entschlossenheit, sich vom Irdischen zu lösen, gerade an der neuerlichen Begegnung mit der Familie, die für Momente (so bei Marcellianus und Marcus) noch einmal als starke Bindungsform erscheinen kann.²⁵⁾ In hoch- und spätmittelalterlichen *Legendenerzählungen* hingegen, die sich abseits kanonischer Heiligkeit situieren, ist die Trennung der Familie zugleich Katastrophe und Chance, ihre Wiederezusammenführung zugleich Ausdruck der göttlichen Providenz und Möglichkeit der Einführung einer kategorialen Differenz.

II. DAS MUSTER DES HELLENISTISCHEN ROMANS

Das literarische Modell, das häufig im Hintergrund von familiengeprägten Legendenerzählungen steht, ist das des hellenistischen Romans. Er kombiniert Reise, Liebe und Abenteuer mit Momenten der Trennung und Wiederbegegnung eines Paares oder einer Familie, wobei weniger das genealogische Moment im Zentrum steht als das ethnographische und das affektive: Besondere Bedeutung besitzen die Begegnungen mit kulturell Fremdem sowie die Szenen des Wiedererkennens (Anagnorisis).²⁶⁾ An diesen Typus und sein narratives Gerüst anzuknüpfen, erlaubte es den mittelalterlichen Autoren, ihre jeweilige Geschichte im Sinne einer Poetik des Wiedererzählens zu einer wieder erkennbaren und traditionsgestützten zu machen. Es schuf andererseits eine Differenzfolie, von der sich die christliche Sinnggebung abheben konnte. Das Meer verkörpert dann nicht nur die Launen der Fortuna, sondern auch die Steuerung durch die göttliche Instanz. Die Reise des Protagonisten im mittelmeeerischen Raum tangiert nicht nur verschiedene Kulturen und Situationen, sondern auch christliche Heilstätten. Die Familie repräsentiert

23) Zu den Implikationen der Legende: Peter STROHSCHNEIDER, Textheiligung. Geltungsstrategien legendarischen Erzählens im Mittelalter am Beispiel von Konrads von Würzburg ›Alexius‹, in: Geltungsgeschichten. Über die Stabilisierung und Legitimierung institutioneller Ordnungen, hg. von Gert Melville/Hans Vorländer, Köln u. a. 2002, S. 109–147.

24) Zur franziskanischen Sozialterminologie: Jacques LE GOFF, Saint François d'Assise, Paris 1999.

25) Sebastian tröstet die Familie: *non seperabuntur a vobis, sed vadunt in coelum vobis parare sydereas mansiones*; Jacobi a Voragine Legenda aurea, hg. von Theodor Graesse, Erlangen ³1890, S. 109, Nr. XXIII; Reglinde RHEIN, Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine. Die Entfaltung von Heiligkeit in ›Historia‹ und ›Doctrina‹ (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte 40), Köln/Weimar/Wien 1995, S. 114f.

26) Tomas HÄGG, Eros und Tyche. Der Roman in der antiken Welt, Mainz 1987; Niklas HOLZBERG, Der antike Roman. Eine Einführung, Düsseldorf/Zürich 2001.

nicht nur das Mikrogefüge, das auseinanderfällt und wiederzusammenfindet, sondern auch das Sinngefüge, an dem sich das Heilsgeschehen in privilegierter Weise zum Vorschein bringt. Es ist dies ein Vorgang wechselseitiger Übertragung kultureller Energien. Durch Anpassung des Handlungsgeschehens an christliche Formen der Vergesellschaftung erhält der Roman spirituelle Dignität. Durch Bezugnahme des Heilsgeschehens auf das narrative Muster erhält dieses selbst eine quasi-mythische Dimension. Die Alternative ›Christianisierung profaner Erzählstoffe‹ oder ›Verweltlichung der Legende‹ führt in die Irre. Zu begreifen gilt es die spezifischen Amalgamierungen von Familienroman und Heilsgeschichte.²⁷⁾

Sie werden schon dort greifbar, wo legendenhaftes Erzählen noch keine große Rolle spielt. Die *Historia Apollonii Regis Tyri*, entstanden vielleicht im 4. oder 5. Jahrhundert, dann immer wieder abgeschrieben, bearbeitet und übersetzt, hat in ihrer ältesten Redaktion (A) kaum eindeutig christliche Züge.²⁸⁾ Momente des christlichen Kults fehlen. Der *deus*, der verschiedentlich angesprochen wird, bleibt unspezifisch. Apollonius macht Neptun für den Schiffbruch verantwortlich und begibt sich am Ende auf Geheiß einer im Traum erschienenen engelhaften Figur (*angelico habitu*) nach Ephesus – zum Tempel der Diana, wo er die totgeglaubte Gattin wiederfindet.²⁹⁾ Es gibt also ein Heilsgeschehen, doch in eher allgemeiner Weise. Apollonius ist ein Auserwählter und ein Heilsbringer. Als einziger löst er das Rätsel, in dem König Antiochus die inzestuöse Beziehung zu seiner Tochter verschlüsselt hat. Als einziger überlebt er den Schiffbruch. Als einziger bewegt er sich zwischen den verschiedenen mittelmeerischen Gebieten. In Tarsus beschenkt er die hungernde Bevölkerung mit einer Schiffsladung voll Weizen und erhält eine Statue zum Dank. In Pentapolis wird er, obwohl abgerissen auftretend, als Nobler erkannt und bekommt die Tochter des Königs zur Frau. Doch die Erfolgsgeschichte

27) Der Begriff Familienroman hat in diesem Zusammenhang nur behelfsmäßigen Charakter; weder verweist er auf den von Freud in der Schrift *Der Familienroman der Neurotiker* (1909) eingeführten Begriff, der, im Ödipuskomplex wurzelnd, Phantasien einer anderen als der tatsächlichen Elternschaft bezeichnet, noch suggeriert er, die auf familiäre Konstellationen bezogenen Geschichten der Antike und des Mittelalters entsprächen im wesentlichen der im 19. und 20. Jahrhundert blühenden Romangattung, in der Familiengeschichten im Detail über Generationen hinweg erzählt werden; vgl. Yi-Ling Ru, *The Family Novel. Toward a Generic Definition* (American University Studies XIX,28), New York u. a. 1990; Walter ERHART, *Familienmänner. Über den literarischen Ursprung moderner Männlichkeit*, München 2001.

28) Ausgaben: Georgius Arnoldus Antonius KORTEKAAS, *Historia Apollonii regis Tyri. Prolegomena, Text Edition of the two Principal Latin Recensions, Bibliography, Indices and Appendices*, Groningen 1984; *Historia Apollonii regis Tyri*, hg. von Gareth Schmeling, Leipzig 1988. Zum Text und seiner Tradition zusammenfassend Elizabeth ARCHIBALD, *Apollonius of Tyre. Medieval and Renaissance themes and variations. Including the text of the Historia Apolloni Regis Tyri with an English Translation*, Cambridge 1991; zentrale Fragen sind jüngst behandelt von Giovanni GARBUGINO, *Enigmi della Historia Apollonii Regis Tyri*, Bologna 2004.

29) ARCHIBALD, *Apollonius* (wie Anm. 28), S. 88f.

schlägt immer wieder ins Katastrophische um. Nach Lösung des Rätsels muß Apollonius fliehen. Die gerade erst gewonnene und schnell schwanger gewordene Braut stirbt (scheinbar) bei der Geburt einer Tochter. Diese wiederum, in die Obhut von Pflegeeltern gegeben, wird (scheinbar) von Piraten geraubt. Erst am Ende fügt sich alles zusammen. Von einem Sturm in den Hafen von Mytilene verschlagen, begegnet Apollonius zuerst der eigenen Tochter, die sich dank des Mitgefühls des Stadtherrn im Bordell ihre Jungfräulichkeit bewahren konnte, sodann der eigenen Ehefrau, die sich im Dianatempel in Ephesus ebenfalls rein halten konnte. Die Tochter wird mit dem Stadtherrn verheiratet, Apollonius bald darauf von seiner Frau mit einem Sohn beschenkt, »den er an Stelle seines Großvaters Archistrates als König einsetzte« (*quem regem in loco avi sui Archistrati constituit*). Nach einem ruhigen und glücklichen Leben sterben sie in Frieden und in gesegnetem Alter.

Die Vorstellung einer idealen Kernfamilie, die die Prokreation in männlicher wie weiblicher Linie gewährleistet, Herrschaft wie Frieden wahrt, wird vor dem Hintergrund von Situationen profiliert, die zeigen, wie es nicht sein soll. Die inzestuöse Beziehung zwischen Antiochus und seiner Tochter vertritt in mehrfacher Hinsicht ein verkehrtes Modell der Familie: Mit ihr wird die exogame Sicherung der Herrschaft abgeblockt, das Prinzip des genealogischen Unterschieds aufgehoben und überdies die Vater-Tochter-Beziehung auf Gewalt gegründet. Daß es sich hier tatsächlich um ein Negativmodell handelt, zeigt sich an späteren Spiegelsituationen: Zwei weitere Male kommen Väter vor, die mit Töchtern, aber anscheinend ohne Ehefrauen leben; zwei weitere Male geht es um die Bewahrung der weiblichen Keuschheit; zwei weitere Male begegnet Apollonius Frauen, die in Rätselworten sprechen – die erste seine Schülerin, die sich als künftige Braut, die zweite ein junges Mädchen, die sich als seine verlorene Tochter erweist. Ihr gibt er, als sie versucht, den Verzweifelten aus dem Dunkel des Schiffbauchs ans Licht zu ziehen, einen Stoß, daß sie blutend hinfällt und daraufhin eine Klage anstimmt, mit der sie, ihre Geschichte rekapitulierend, Apollonius das Wiedererkennen ermöglicht. Das aus der Nase austretende Blut steht im Kontrast zum Blutstau der Mutter bei der Geburt, der dazu führte, daß diese für tot erklärt und die Familie auseinandergerissen wurde. Es steht aber auch metonymisch für die Lösung der Blockade der normalen Folge von exogamem Brautgewinn, Familienbildung und genealogischer Fortsetzung, die über weite Strecken den Roman prägt. Die Blockade ist zugleich Hindernis und Bedingung der narrativen Entfaltung von Vergesellschaftungsformen und Konfliktsituationen, in denen die Integrität der Familie und ihrer Mitglieder immer neuen Gefährdungen ausgesetzt ist: Gefährdungen durch Begierde, Gewalt und Transgression. Auch das Pflegeelternpaar, dem Apollonius seine Tochter anvertraut, erweist sich als eigennützig und unehrlich. Sie werden gesteinigt und ihre toten Körper den Tieren zum Fraß vorgeworfen. Der von ihnen gedungene Theophilus hingegen, der Apollonius' Tochter hätte ermorden sollen, erhält dank deren Fürsprache die Freiheit.

Aus den Spiegel- und Gegenbildern kristallisiert sich damit das Bild einer Familie heraus, die ausgewogen in sich, vorbildlich gegenüber ihrer Umgebung und vielfach vernetzt mit den Herrschaftsgebieten der Region einen Stabilitätskern *par excellence* bildet: eine Tugendfamilie. Unbeschädigt überstehen die einzelnen die verschiedenen Gefahren, und mit ihrer Wiedervereinigung vollendet sich auch die klare Scheidung der Welt in Gut und Böse. Apollonius, dieser zweite Hiob, gezeichnet von immer neuen Schicksalsschlägen, wird schließlich erhöht und selbst zum Wohltäter gegenüber denen, die auf der Seite des Guten waren. Auf der goldenen Statue, die ihm die Bürger von Mytilene errichten, ist er dargestellt, den Fuß auf den Kopf des schändlichen Kupplers gesetzt und seine Tochter im Arm haltend. Die Inschrift lautet: »Dem Apollonius von Tyrus, dem Wiederaerbauer unserer Mauer, und der Tarsia, die ihre Jungfräulichkeit so sittsam bewahrte und in das niedrigste Schicksal geriet, vom gesamten Volk wegen großer Liebesgaben zum ewigen ehrenvollen Gedenken gestiftet«. ³⁰⁾

Die Memoria wird indes nicht nur statuarisch hergestellt, sondern auch performativ vollzogen. Immer wieder erzählen die Figuren ihre Geschichte, und dieses Erzählen ermöglicht sowohl Wiedererkennen wie Mitgefühl seitens der Beteiligten. Es verleiht den Beziehungen *affektive* Dimension und erinnert zugleich an die *schicksalshafte* Dimension des Geschehens. Häufig ist von dem oder den *casus* die Rede, den Stürzen, den Fällen, den Schicksalsfällen, den Ereignissen, die kontingent scheinen, schlußendlich aber die Kontingenz aufheben in eine Demonstration von Beständigkeit, Tugend und Behauptungsfähigkeit. Im finalen Familienglück manifestiert sich eine Providenz, die allerdings keinen klaren Namen trägt. Anders als in der Legende gibt es nicht *eine* Instanz, die das ganze Geschehen lenken würde. Doch es gibt (wie nicht zuletzt an der Traumvision kenntlich) eine höhere Ordnung, in der sich die Irrungen und Wirrungen schließlich auflösen. Der Familienroman ist auf eine Heilsgeschichte hin angelegt, die zwar nicht explizit eine christliche ist, ohne Probleme aber an eine solche angeschlossen werden konnte.

Die Rezeptionsgeschichte der *Historia Apollonii* liefert dafür zahlreiche Beispiele. Eine im 14. Jahrhundert in die *Gesta Romanorum* inserierte Fassung trägt den Titel *De tribulacione temporalī, quē in gaudium sempiternum postremo commutabitur*. Sie ist um einige Bibelzitate ergänzt und um den abschließenden Hinweis, Apollonius sei *ad vitam eternam* gelangt. ³¹⁾ Die zum Großroman ausgeweitete Version des Wiener Arztes Heinrich von Neustadt (um 1300) macht den Protagonisten zu einem Kulturheros, der den

30) *Historia Apollonii* (wie Anm. 28) 47: TYRIO APOLLONIO RESTITVTORI MOENIVM NOSTRORVM ET THARSIAE PVDICISSIME VIRGINITATEM SERVANTI ET CASVM VILIS-SIMVM INCVRRENTI VNIVERSVS POPVLVS OB NIMIVM AMOREM AETERNVM DECVS MEMORIAE DEDIT.

31) *Gesta Romanorum*, [hg.] von Hermann Oesterley, Berlin 1872 (ND Hildesheim 1963), S. 510–532 (cap. 153).

gesamten Orient durchmißt und befriedet, der das Böse und Monströse vernichtet und am Ende seiner großen Reise den Propheten Elias und Enoch begegnet: Als sie das Kommen Jesu Christi prophezeien, kann er ihnen mitteilen, dieses habe bereits vor zehn Jahren stattgefunden (v. 14860). Er wird damit selbst zum Zeitgenossen Christi und zu einem der frühen Vertreter der neuen Religion: *Got wolt in fristen: | Er ward ain rainer cristen | Und alles sein gesinde. ... Got bett in auß erwelt | Als Paulum den helt* (v. 20567–20569, 20575–20576).³²⁾ Eine mittelgriechische Bearbeitung der *Historia* aus dem 14. oder 15. Jahrhundert (wohl nach einer italienischen Vorlage) geht hier noch einen Schritt weiter. In ihr sind die Ereignisse konsequent in christlicher Zeit situiert: Die Tochter wird getauft, Apollonius in die Nähe des gekreuzigten Christus gerückt, das Wiedererkennen auf den Ostersonntag gelegt und die Suche nach der Ehefrau in Ephesus mit einem Besuch aller Kirchen und Klöster verbunden. Der Held findet seine Frau schließlich in St. Thecla – dem Kloster, benannt nach der Protagonistin der weitverbreiteten apokryphen *Paulus- und Thekla-Akten*, in denen ihrerseits schon eine durchgängige Christianisierung des hellenistischen Reise- und Abenteuerromans stattgefunden hatte.³³⁾

III. DER CHRISTLICHE FAMILIENROMAN

Es gab somit beides: einerseits das Bedürfnis, die strukturell angelegte heilsgeschichtliche Dimension der *Historia Apollonii* christlich zu konkretisieren, andererseits das Interesse, sie im Sinne einer eher geistlich-asketischen denn weltlich-politischen Bedeutung zu transformieren. Dieses Interesse scheint sich schon in jener Zeit niederzuschlagen, in der sich christliche Erzählmuster neu formierten, an der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert: Sowohl in der Martinsvita des Sulpicius Severus wie den hagiographischen Texten des Hieronymus und den pseudo-klementinischen Schriften finden sich Rezeptionsspuren der *Historia Apollonii*, manche struktureller, manche sprachlicher Art; dies ist ein Zeichen dafür, daß die Engführung von Familienroman und Heilsgeschichte sich in narrativer wie religiöser Hinsicht auch als Modell für Absetzungsbewegungen anbot.³⁴⁾ Unter den pseudo-klementinischen Schriften von besonderem Interesse sind die *Homilien* und vor allem die *Recognitiones*, in der lateinischen Übersetzung des Rufinus

32) HEINRICH VON NEUSTADT, ›Apollonius von Tyrland‹ nach der Gothaer Handschrift, ›Gottes Zukunft‹ und ›Visio Philiberti‹ nach der Heidelberger Handschrift, hg. von Samuel Singer (Deutsche Texte des Mittelalters 7), Berlin 1906 (ND 1967); Wolfgang ACHNITZ, Babylon und Jerusalem. Sinnkonstituierung im ›Reinfried von Braunschweig‹ und im ›Apollonius von Tyrland‹ Heinrichs von Neustadt (Hermaea 98), Tübingen 2002; KIENING, Zwischen Körper und Schrift (wie Anm. 21), Kap. 2.

33) ARCHIBALD, Apollonius (wie Anm. 28), S. 202; zu *Paulos und Thekla* HÄGG, Eros und Tyche (wie Anm. 26), S. 190–200, 288.

34) William Randolph ROBINS, Romance and Renunciation at the Turn of the Fifth Century, in: *Journal of Early Christian Studies* 8 (2000), S. 531–557.

kaum weniger reich überliefert als der Apolloniusroman. Sie nehmen, vielleicht sogar unter direkter Kenntnis von Heliodors *Aithiopika*, die Struktur der Familiengeschichte unmittelbar auf.³⁵⁾ Geschildert werden, analog zu den apokryphen Apostelgeschichten, aber aus der Ichperspektive, die Erlebnisse des Klemens von Rom als Begleiter des Apostels Petrus auf dessen Missionsreisen in Syrien und Palästina. Ausgangspunkt ist einer der charakteristischen Familienkonflikte: Der Bruder des vornehmen Römers Faustinianus begehrt dessen Frau Mathilde. Diese verweigert sich, wird verleumdet und flieht zusammen mit den Zwillingsöhnen Faustus und Faustinus. Sie werden durch Schiffbruch getrennt. Auch Faustinianus, der sich auf die Suche nach seiner Familie begibt, kehrt nicht zurück. Schließlich macht sich Klemens selbst auf den Weg, allerdings nicht wegen der Familie, sondern wegen der Kunde des in Judäa aufgetretenen Gottessohnes.

Eine Umbesetzung des Schemas der Familiengeschichte zeichnet sich damit ab. Die Trennung eröffnet den Weg zu einer neuen Form der Bindung, manifest in Form der Taufe, die nach der von Petrus vertretenen Lehre eine (gegenüber der unreinen leiblichen Geburt) reinigende Wiedergeburt darstellt. In Petrus findet Klemens eine Vater, Mutter und Brüder mehr als ersetzende Bezugsperson: *te enim solum pro omnibus meis affectibus habeo, pro patre, pro matre, pro fratribus* (7,5,2).³⁶⁾ Diese Begründung einer anderen Form familiärer Gemeinschaft gibt auch den Anagnorisis-Szenen der Familie einen anderen Stellenwert. Wenn Klemens auf Arados die Mutter wiederfindet, die dort bei einer armen Witwe untergekommen war, und in Laodikeia die beiden Brüder, die von der Mutter getrennt, von Piraten verkauft, von einer reichen Frau erworben und einer guten Erziehung übergeben worden waren, so sind diese Wiederbegegnungen zwar spektakulär und dementsprechend rhetorisch ausgestaltet. Gleichzeitig aber sind sie Nebenprodukt der Suche nach religiöser Wahrheit, die schon quantitativ den Hauptteil der *Recognitiones* ausmacht: in Form von Disputationen über theologische und philosophische, kosmologische und astrologische Fragen, die je neu die Überlegenheit der christlich-orthodoxen Position über die heidnisch-gnostische, vertreten durch Simon Magus, begründen.³⁷⁾ Statt selbstevident einen zum Heil führenden Ablauf sichtbar zu machen,

35) Die Pseudoklementinen II. Rekognitionen in Rufins Übersetzung, hg. von Bernhard Rehm, 2., verbesserte Auflage von Georg Strecker (Die griechischen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte 51), Berlin 1994; zum Text: Johannes IRMSCHER/Georg STRECKER, Die Pseudoklementinen, in: Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung, hg. von Wilhelm Schneemelcher, 6. Aufl. der durch Edgar Hennecke begründeten Sammlung, Bd. 2: Apostolisches, Apokalypsen und Verwandtes, Tübingen 1997, S. 439–488 (mit Auszügen in deutscher Übersetzung); Meinolf VIELBERG, Klemens in den pseudoklementischen Rekognitionen. Studien zur literarischen Form des spätantiken Romans (Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften. Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 145), Berlin 2000; HOLZBERG, Der antike Roman (wie Anm. 26), S. 38 (zur Beziehung auf die *Aithiopika*), S. 172 (Literatur).

36) VIELBERG, Klemens (wie Anm. 35), S. 123.

37) Übersicht über die Disputationen bei Bernd Reiner Voss, Der Dialog in der frühchristlichen Literatur, München 1970, S. 60–73. Zur Auseinandersetzung mit jüdischen Positionen Georg STRECKER, Das

wird die Familiengeschichte zum Argument im Diskurs. In einem der Streitgespräche des Petrus mit Faustinianus geht es darum, den an eine astrologische Determination glaubenden Vater von der Idee des allwaltenden christlichen Gottes zu überzeugen und damit zur Konversion zu bringen. Als Beweis dient neben der detektivischen Rekonstruktion der Familienschicksale der Beweis, »wie klug Mattidia ihre Keuschheit bewahrte«.³⁸⁾ Wie im Apolloniusroman spielt also eine Rolle, daß die einzelnen Familienmitglieder sich rein erhalten und die wiederhergestellte Familieneinheit konfliktfrei bleibt. Doch ist die Wiederherstellung nicht schon Selbstzweck, sondern Vorstufe zu tätiger Mission: Klemens zieht gemeinsam mit seinen Brüdern und Petrus von Dorf zu Dorf, um das Wort Gottes zu verkündigen. Am Ende übernimmt er das Bischofsamt.

IV. VOLKSSPRACHIGE WEITERENTWICKLUNGEN

So eng verflochten Familienroman und Heilsgeschichte in den *Recognitiones* sind, so kompliziert ist ihr Verhältnis. Die Familiengeschichte wird zu verschiedenen Zeitpunkten aus verschiedenen Perspektiven rekapituliert, die christliche Lehre im Blick auf ein umfassendes Welt- und Heilswissen in den Disputationen profiliert. Das mochte dem einen oder anderen Bearbeiter als Zuviel des Guten erscheinen. Mehrere Epitomen der *Recognitiones* versuchten das Material stringenter, zum Beispiel im Sinne einer Klemensvita, zu organisieren. In dieser Tradition steht auch die Fassung, die ein unbekannter (vielleicht Regensburger) Geistlicher Mitte des 12. Jahrhunderts in die deutsche *Kaiserchronik* integrierte.³⁹⁾ Von den ursprünglich sieben Disputationen finden sich hier nur zwei und sie in stärkerem Maße bezogen auf eine Narration, die Wiederholungen und Symmetrien betont: drei Schiffbrüche der nacheinander ausziehenden Familienmitglieder am Anfang, drei Wiederbegegnungen am Ende, Gefahr durch den die Schwägerin

Judenchristentum in den Pseudoklementinen (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 70), Berlin ²1981.

38) VIELBERG, Klemens (wie Anm. 35), S. 116; zum Kontext spätantiker Keuschheitsvorstellungen: Peter BROWN, Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum, München 1994 (engl. 1988); Kate COOPER, The Virgin and the Bride. Idealized Womanhood in Late Antiquity, Cambridge, Massachusetts/London 1996; Lynda L. COON, Sacred Fictions. Holy Women and Hagiography in Late Antiquity, Philadelphia 1997.

39) Kaiserchronik eines Regensburger Geistlichen, hg. von Edward Schröder (Monumenta Germaniae Historica, Deutsche Chroniken I, 1), Hannover 1892, S. 104–156 (v. 1219–4082); Die Kaiserchronik. Ausgewählte Erzählungen I. Faustinianus. Nach dem Vorauer Text, hg. von Walther Bulst (Editiones Heidelbergenses 5), Heidelberg 1946 (zit.). Zu den Quellen und dem Umgang mit ihnen Ernst Friedrich OHLY, Sage und Legende in der Kaiserchronik. Untersuchungen über Quellen und Aufbau der Dichtung (Forschungen zur deutschen Sprache und Dichtung 10), Münster 1940, S. 74–84; zum Aufbau Tibor Friedrich PÉZSA, Studien zu Erzähltechnik und Figurenzeichnung in der deutschen »Kaiserchronik« (Europäische Hochschulschriften I, 1378), Frankfurt am Main u. a. 1993, S. 143–159, 201f.

begehrenden Teufelsbündner Claudius am Anfang, Infragestellung der Mission durch Claudius' Herrschaftsübernahme und Verbindung mit Simon Magus am Ende. Indem es sich bei den Protagonisten um die Kaiserfamilie handelt, gewinnt die Frage von weltlicher Herrschaft an Bedeutung. Andererseits gibt die finale Logik der Legende den irdischen Ereignissen deutlich ihren Sinn vor. Bei jedem der Schiffbrüche überleben die Familienmitglieder als einzige, und jeweils enthüllt sich die scheinbar kontingente Katastrophe als Ausdruck göttlicher Providenz (v. 1415–1418, 1570–1573, 1683–1686). Das Agieren der Familie vollzieht sich damit im Spannungsfeld antagonistischer Heils- und Unheilmächte: auf der einen Seite Gott und Christus, auf der anderen der Teufel, auf der einen Simon Magus, auf der anderen Petrus Apostolus. Zwischen diesen Mächten repräsentiert die Familie ihrerseits ein Spektrum von Typen: der Vater, der ein Erziehungsprogramm hat, aber dem heidnisch-astrologischen Schicksalsglauben huldigt; die Mutter, die ihre Söhne zur Ausbildung schickt und sich selbst dem Tugenddienst widmet; die Zwillinge, die im Kloster heranwachsen, aber sich der Macht des Simon Magus nicht ganz entziehen können; schließlich Clemens, der sich ganz der neuen Religion widmet und zum Begleiter Petri wird. Er, der jüngste Sohn, ist klar herausgehoben: Er bricht nicht aus äußeren Gründen auf, sondern auf der Suche nach der rechten Lehre, er erleidet keinen Schiffbruch und findet ohne Umweg zum Glauben, er bekommt dank göttlicher Vermittlung einen direkten Einblick in das Schicksal der Seele nach dem Tod und darf als erster seine Mutter wiedererkennen.⁴⁰⁾

Dieses Wiedererkennen ist nun aber in spezifischer Weise an die Disputationen gebunden.⁴¹⁾ Schon die erste, zwischen Simon Magus und Petrus, wirft eine für den Gang der Handlung entscheidende Frage auf: die nach dem Stellenwert familiärer Bindung. Die Hinwendung zu Gott und Christus, die Erfüllung durch den Heiligen Geist ziehe, so argumentiert Petrus mit dem Matthäusevangelium (10,35), einen Bruch mit den leiblichen Verwandten nach sich: *Uon dannen werdent gesceiden | Der sweher uon dem eidem, | Der uater uon dem sinen sunne, | Diu swiger uon ir snûre, | Brûder uon dem brûder, | Tohter uon der muter* (v. 2258–2263). Simon hält dies für einen Verstoß gegen das (alte) Gesetz. Petrus verdeutlicht, daß die Entscheidung für die christliche Bindung einen Riß durch die herkömmlichen Bindungen bewirke, und stellt dem die Differenz zwischen göttlichem und teuflischem Reich an die Seite: *Uersmahet iz ainem pruder, | So emphæhet iz der ander, | Enphæhet iz der sun, | So ne wiliz der uater niht tûn, | enphæhet iz diu tohter, | So hazzet iz diu mûter, | Enpfæhet iz der aidem, | Der sweher wil sih uon im sceiden, | Da gestet daz gotes wort ewiclihe | Unt geuellet des tieuels riche* (v. 2287–2296).

40) Vgl. Pézsa, Studien (wie Anm. 39), S. 145, 154f.

41) Dazu Hans FROMM, Die Disputationen in der Faustinianlegende der Kaiserchronik. Zum literarischen Dialog im 12. Jahrhundert, in: Deutsche Literatur und Sprache von 1050–1200. Festschrift für Ursula Hennig zum 65. Geburtstag, hg. von Annegret Fiebig/Hans-Jochen Schiewer, Berlin 1995, S. 51–69.

Simon gibt sich nicht überzeugt, wechselt aber das Thema. Er geht über zur theologischen Kernfrage der Gottesvorstellung, bei der aller Argumentationskunst des Apostels zum Trotz der gnostische Magier nicht einfach mit Worten zu besiegen ist. Erst durch Aufdecken seines Geheimnisses, nämlich des unter der Türschwelle vergrabenen Kindes, vermag Petrus ihn in die Flucht zu schlagen.

Auch in der zweiten Disputation, zwischen Faustinian, Petrus und den Brüdern, gilt Ähnliches. Zwar lassen sich dem alten Vater Widersprüche nachweisen – er glaubt einerseits an die Macht des Schicksals (*wilsælde*), verehrt andererseits die römischen Tagesgötter –, doch ausschlaggebend ist, daß Petrus als Vertreter des christlichen Gottes das für unmöglich Gehaltene möglich machen kann: Er führt Faustinian mit seiner Familie zusammen, schenkt ihnen einen bewegenden Moment höchsten Glücks, der in die Taufe mündet – *Daz was der aller frolicheste tach | Den si ie da uor gewunnen, | Des wolt in got gunnen* (v. 3928–3930). Die göttliche Lenkung führt sie ohne Schiffbruch nach Rom zurück, wo Faustinian und Mathilde sich ins Kloster zurückziehen und die Herrschaft dem Bruder Claudius überlassen, der sich seinerseits mit Simon Magus verbündet und schließlich einem Giftanschlag zum Opfer fällt.

Dieses Ende zeigt: Das Böse in der Welt erhält seine Strafe, entfaltet gleichwohl beträchtliche Wirksamkeit. Ihm zu begegnen durch den Glauben an den über allem seiden christlichen Schöpfergott ist, was die Figuren erfahren, was sie an der eigenen Familiengeschichte erfahren, indem diese sich rundet und zugleich selbst aufhebt. Die Wiedervereinigung läuft parallel mit einer Vergeistlichung. Sie mündet deshalb aber auch nicht in eine Stabilisierung von Herrschaft. Zwar kann der Bruder, der zunächst Auslöser der familiären Trennung war, die Herrschaft übernehmen, doch wird zugleich das Auseinandertreten von weltlicher und geistlicher Macht deutlich. Während in der *Historia Apollonii* das irdisch-familiäre Gelingen als schicksals- oder gottgewollt legitimiert und in den *Recognitiones* das Familienglück als Teil des Erfolgszuges des frühen Christentums erwiesen wurde, zeigt die Faustiniangeschichte eine Welt, *aus der* man sich durch Hinwendung zum Christlichen retten kann, *in der* aber die Superiorität des Christlichen je neu durch agonale Akte hergestellt werden muß. So wie sich das Nicht-Christliche eher aktional als diskursiv überwinden läßt, so ist es auch nicht völlig zu beseitigen. Direkt auf die Wiedererkennungsszene folgt eine Episode, die alles Glück gleich wieder in Frage stellt: Simon Magus nimmt einen Gestalttausch mit Faustinian vor, der wiederum nur durch Petrus' christliche Magie rückgängig zu machen ist. Christliche Selbstbehauptung bedarf dort selbst der magischen Praktiken, wo Heidnisches noch allenthalben dominiert.⁴²⁾

42) Zu Ambivalenzen der Simon-Magus-Figur vgl. die neuere Literatur: A. H. B. LOGAN, Simon Magus, in: Theologische Real-Enzyklopädie, Bd. 31, Berlin/New York 1999, Sp. 272–276; Gerd THEISSEN, Simon Magus – die Entwicklung seines Bildes vom Charismatiker zum gnostischen Erlöser. Ein Beitrag zur Frühgeschichte der Gnosis, in: Religionsgeschichte des Neuen Testaments, hg. von Axel von Dob-

In der Crescentiageschichte der gleichen *Kaiserchronik* kommt dies dadurch zum Ausdruck, daß die Zwillinge, die eingangs dem Herrscherpaar geboren werden, nach römischem Recht den gleichen Namen erhalten und die Herrschaftsübernahme dem zugesprochen wird, der sich zuerst verheiratet.⁴³⁾ Auch hier bildet damit ein Brüdernkonflikt den Ausgangspunkt. Auch hier kommt es am Ende zu einem verzögerten Wiedererkennen. Auch hier tritt das Kaiserpaar schließlich ins Kloster ein und überläßt die Herrschaft dem Bruder. Wieder wird das weltliche System von Genealogie und Herrschaft als konfliktträchtig gezeigt, zugleich aus dem Konflikt eine Begründungsmöglichkeit des geistlichen gewonnen. Doch dominiert nun stärker das Muster von Ausgrenzung und Auszeichnung, das die Heiligenlegende prägt. Crescentia wird mehrfach verleumdet und zum Tode verurteilt. Sie wird zu einem Opfer, das zugleich ausersehen ist, die Leiden der Welt zu heilen. Im konkreten Sinne: Sie erhält von Petrus die Fähigkeit, Kranke, die öffentlich vor ihr beichten, zu heilen; und es ist genau das, was gegenüber ihrem mit Lepra geschlagenen Ehemann, der blind der falschen Anschuldigung seines Bruders folgte, zur Geltung kommt. Was in der Faustiniangeschichte schon in der Figur des verzweiferten Vaters anklang, tritt hier in den Vordergrund: das Motiv des Leidens, des Leidens an der Welt und der Familie, des Leidens, das christlich interpretiert Bedingung von Erlösung und Gnade wird. Crescentia ist eine Figur der Widerfahrnis. Sie akzeptiert das Verbrechen, das man an ihr begeht, und erweist eben damit ihre Befähigung, die Schuld der anderen hinwegzunehmen und der Koppelung von Begehren und Gewalt ein Ende zu setzen. Als Heilsbringerin und potentiell Heilige stellt sie ein Einfallstor des Überirdischen dar, mit dessen Hilfe sich das Verhältnis von Weltorientierung und Heilsorientierung im allgemeinen oder von Herrschaftskontinuität und Herrschaftslegitimität im besonderen narrativ verhandeln läßt. Zur Diskussion steht eine Souveränität weltlicher Gewalt, deren Eigenart gerade im Hinblick auf das ›eingeschlossene Ausgeschlossene‹ des Heiligen profiliert wird.⁴⁴⁾

beler/Kurt Erlemann/Roman Heilighenthal, Tübingen 2000, S. 407–433; Jürgen ZANGENBERG, [Dynamis tou theou]. Das religionsgeschichtliche Profil des Simon Magus aus Sebaste, in: Ebenda, S. 519–541; George R. S. MEAD, Simon Magus, his philosophy and teachings, San Diego, California 2003; Stephen HAAK, Simon Magus. The first Gnostic? (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche 119), Berlin/New York 2003.

43) *Kaiserchronik*, hg. von Schröder (wie Anm. 39), S. 289–314 (v. 11352–12812); *Die Kaiserchronik. Ausgewählte Erzählungen II. Crescentia*. Nach dem Vorauer Text, hg. von Walther Bulst, Heidelberg 1946; *Frühe deutsche Literatur und lateinische Literatur in Deutschland 800–1150*, hg. von Walter Haug/Benedikt Konrad Vollmann (Bibliothek des Mittelalters 1 = Bibliothek deutscher Klassiker 62), Frankfurt am Main 1991, S. 930–1013, 1557–1566.

44) Die mit den letzten Sätzen angedeutete Interpretation ist ausgeführt bei Christian KIENING, *Versuchte Frauen. Narrative Muster und kulturelle Konfigurationen*, in: *Text und Kontext. Fallstudien und theoretische Begründungen einer kulturwissenschaftlich angeleiteten Mediävistik* (Schriften des historischen Kollegs, Kolloquien 64), hg. von Jan-Dirk Müller unter Mitarbeit von Elisabeth Müller-Luckner, München 2007, S. 77–98.

V. AUFHEBUNGEN UND ÜBERHÖHUNGEN DER FAMILIE

Das Leiden steht auch im Zentrum der Anverwandlung des Familienromans in der weitverbreiteten Placidus-Eustachius-Legende.⁴⁵⁾ Sie wurde wohl im 8. Jahrhundert unter Papst Gregor II. (715–731) ins Lateinische übertragen und im Karolingerreich in ihrer Verbreitung einerseits durch die Propagierung der Nova-Roma-Ideologie, andererseits durch die Auseinandersetzung mit der Spannung zwischen ›natürlicher‹ und ›spiritueller‹ Verwandtschaft befördert.⁴⁶⁾ Seit dem 12. Jahrhundert drang sie in fast alle Volkssprachen ein und erlebte zahlreiche Adaptationen. Die älteste lateinische Version läßt den römischen Feldherrn Placidus als gesegnet mit allen Gütern, Ehren und Tugenden erscheinen, allerdings zu sehr dem Weltlichen hingegeben; das ihm von Gott auferlegte Schicksal stellt so zugleich eine Buße, Reinigung und Neuorientierung dar: *Oportet ergo, te humiliari de alta tua vanitate, et rursus exaltari in spiritualibus divitiis.*⁴⁷⁾ In der Version der *Legenda aurea* dominieren hingegen von vornherein *misericordia* und Nähe zum Christentum. Die Geschichte steht unter dem Zeichen der Bewährung. Was die Handlung angeht, bleiben die Grundzüge in den verschiedenen Versionen meist unverändert: Placidus begegnet auf der Jagd einem Hirsch, zwischen dessen Geweih ihm ein Bild des Gekreuzigten erscheint, der ihn mitsamt seiner Familie zur Konversion bringt, aber auch die Bereitschaft zur Übernahme des Leidens einfordert. Explizit wird Placidus, der sich nach der Taufe Eustachius nennt, zu einem zweiten Hiob. Es sterben seine Knechte und Mägde, seine Rosse und sein Vieh, geraubt wird ihm aller Besitz. Die Unbilden überbieten sogar noch diejenigen Hiobs. Als die Familie vor Scham das Land verläßt, wird sie

45) Rekonstruktionen der Stoffgeschichte bei Gordon Hall GEROULD, Forerunners, Congeners and Derivatives of the Eustace Legend, in: Publications of the Modern Language Association 19 (1904), S. 335–448; Angelo MONTEVERDI, La Leggenda di S. Eustachio, in: Studi Medievali 3 (1909/10), S. 169–229; Wilhelm BOUSSET, Die Geschichte eines Wiedererkennungsmärchens, in: Nachrichten von der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse (1916), S. 469–551 und (1919), S. 703–745; Hippolyte DELEHAYE, La légende de Saint Eustache, in: Bulletin de la Classe des lettres et des sciences morales et politiques de l'Académie Royale de Belgique 4 (1919), S. 175–210; Holger PETERSEN, Les origines de la légende de Saint Eustache, in: Neuphilologische Mitteilungen 26 (1925), S. 65–86.

46) Alain BOUREAU, Placido Tramite. La légende d'Eustache, empreinte fossile d'un mythe carolingien, in: Annales E.S.C. 37 (1982), S. 682–699; aufgenommen in: DERS., L'événement sans fin. Récit et christianisme au Moyen Age, Paris 1992, S. 83–135, 271–279, hier S. 83–102; die karolingerzeitliche Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von religiöser und verwandtschaftlicher Bindung verfolgt anhand der Viten von Willibrord, Bonifaz und Liudger: VON PADBERG, Heilige und Familie (wie Anm. 22). Ausgabe der griechischen und der lateinischen Fassung: Acta Sanctorum [...] Septembris tomus VI, hg. von J. Carnadet u. a., Paris/Rom 1867, S. 123–135; der lateinische Text ist wiederabgedruckt bei Andreas C. OTT, Das altfranzösische Eustachiusleben (L'Estoire d'Eustachius) der Pariser Handschrift Nat.-Bibl. fr. 1374, in: Romanische Forschungen 32 (1912), S. 481–607, hier S. 563–575.

47) Acta Sanctorum [...] Septembris tomus VI (wie Anm. 46), S. 126.

auseinandergerissen: Die Frau muß Eustachius dem begehrlichen Schiffsherrn als Fährlohn lassen, die Kinder werden bei einer Flußüberquerung von einem Löwen auf der einen, einem Wolf auf der anderen Seite wegtragen. Doch so wie Hiob schließlich eine Wiederherstellung seines früheren Lebens erfährt, so auch hier die Familie: Die Frau vermag sich ihre Keuschheit zu bewahren, die Söhne kommen bei Hirten bzw. Ackerbauern unter, Eustachius wird schließlich von Vertretern des Kaisers aufgespürt und erfolgreich als Kriegsherr reaktiviert.

Das Hiobmuster aufzurufen ist Teil einer in Legenden häufig geübten Praxis, Heilige durch Anlehnung an biblische Figuren und Aussagen zu nobilitieren.⁴⁸⁾ Auch andere Stellen besitzen ihre biblischen Parallelen: »Am Anfang wird Placidus mit Cornelius, dem tugendhaften Heiden aus Apg 10,1 verglichen, der vom Heiligen Geist berührt worden war. [...] Wenn der Hirsch anfängt zu sprechen, erfolgt ein Verweis auf Balaam (4. Mose 22,28), um das Wunder eines redenden Tieres zu belegen. Die nun folgende Begegnung von Placidus und Christus ist wiederum an einer biblischen Begebenheit modelliert: der Bekehrung des Paulus auf dem Weg nach Damaskus (Apg 9,1–9). [...] Der letzte Teil der Geschichte, das Martyrium des heiligen Eustachius, lehnt sich an zwei Ereignisse aus dem Buch Daniel an: Daniel in der Löwengrube und die drei Männer im Feuerofen.«⁴⁹⁾ Nachdem nämlich die gottgelenkten Zufälle die Familienmitglieder wieder zusammengeführt haben, kehren sie just in dem Moment heim, da der christenfeindliche Kaiser Hadrian die Macht übernommen hat. Eustachius weigert sich, für Sieg und Wiederfindung der Seinen den Göttern Dankopfer zu bringen, und wird selbst mit seiner Familie zum Opfer: den Löwen vorgeworfen, die sie allerdings verschmähen, in einem ehernen Stier dem Feuer preisgegeben, aus dem ihre Körper unversehrt hervorgehen, schließlich von den Christen bestattet und mit einer Kirche geehrt.⁵⁰⁾

Die Wiederherstellung der Familie ist zugleich auch deren Aufhebung: durch Überhöhung im gemeinsamen Martyrium und Überführung der irdischen Körper in überirdische. Aufgehoben wird damit auch das Leiden. Es betrifft zunächst Besitz und Heimat, sodann die Familie, am Ende Leib und Leben – und genau hier schlägt es in ein Nicht-

48) Vgl. Thomas J. HEFFERNAN, *Sacred Biography. Saints and Their Biographers in the Middle Ages*, New York/Oxford 1988, S. 112–122; DERS., *An Analysis of the Narrative Motifs in the Legend of St. Eustace*, in: *Medievalia et humanistica* 6 (1975), S. 70–75.

49) Joerg O. FICHTE, *Die Eustachiuslegende, ›Sir Isumbras‹ und ›Sappho Duke of Montona‹*, in: *Kleinere Erzählformen des 15. und 16. Jahrhunderts*, hg. von Walter Haug/Burghart Wachinger (Fortuna vitrea 8), Tübingen 1993, S. 138f.

50) *Legenda aurea* (wie Anm. 25), S. 712–718 (Nr. CLXI); *Die Legenda aurea des Jacobus de Voragine*. Aus dem Lateinischen übersetzt von Richard Benz, Heidelberg¹⁰1984, S. 821–828. Zur Textgeschichte Angelo MONTEVERDI, *I Testi della Legenda di S. Eustachio*, in: *Studi Medievali* 3 (1909/10), S. 392–498. Zu anderen lateinischen Fassungen Wilhelm MEYER, *Die älteste lateinische Fassung der Placidus-Eustasius-Legende*, in: *Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Kl.* 5 (1916), S. 745–799; Thomas A. P. KLEIN, *Ein spätmittelalterliches Eustachius-Leben aus der Handschrift Paris, BN, lat. 11341*, in: *Mittelateinisches Jahrbuch* 29 (1994), S. 55–111.

Leiden und ein Über-Leben um, das seinerseits, als »Auferstehung am dritten Tag«, das Osterereignis wiederholt. Das Martyrium im Innern des ehernen Stiers macht das Prinzip des eingeschlossenen Ausgeschlossenen des Heiligen konkret sichtbar. Es macht aber auch die Überwindung des Irdischen daran kenntlich, daß das Animalische, dem Eustachius immer wieder begegnet, seinerseits nicht das ist, was es scheint. Der Hirsch erweist sich als Verkörperung des Heilands. Die wilden Tiere lassen von ihrer Beute ab. Die Löwen in der Arena werden lammfromm. Der glühendheiße Stier verschlingt die Familie nicht. Diese Momente nehmen auf die Situationen bezug, welche die aus dem Vertrauen ausgeschlossenen und ins Fremde geworfenen Protagonisten ebenfalls unverehrt überstanden. Jeweils geht es um die Bewahrung. Sie verbindet die Familienhandlung mit dem Legendengeschehen. Doch sie geht einher mit einer Verschiebung der Differenz. Zunächst war die Differenz eine innerhalb der Familie, bedingt weniger durch räumlichen Abstand als durch systemisches Verkennen: Die Söhne sind nicht so weit voneinander entfernt, wie es zunächst scheint (zwei Seiten des Wassers, verschiedene Berufe der Retter); sie wohnen im gleichen Dorf und treffen schließlich direkt zusammen; sie erkennen sich zu dem Zeitpunkt, da nach der Logik des Textes die Familie sich auf dem Rückweg zu sich selbst befindet – nach der Wiedereinsetzung des Eustachius. Genau dann jedoch manifestiert sich in der Anagnorisis jene andere Differenz, die nunmehr das Verhältnis der Familie zu ihrer nicht-christlichen Umwelt kennzeichnet. Durchs Feuer hindurchgegangen wird die Familie zur Verkörperung der im Martyrium »gehärteten« christlichen Gemeinschaft der Heiligen und ihrer Widerstandskraft gegen das sie umgebende heidnisch-römische Kaisertum. Es ist dies das mythische Prinzip der Legende: Sie setzt eine Evidenz, die sich nicht allein aus dem Erscheinen des Göttlichen selbst ergibt, sondern auch aus dem Absolutismus einer Erzählung, die ein Geschehen mit Notwendigkeit und Sinn erfüllt.⁵¹⁾

So wie in der Faustiniangeschichte die Diskussion um den Status christlicher Bindung die Wiedervereinigung der Familie nicht obsolet macht, so ist auch in der Eustachiuslegende die Familie nicht bloßes Relikt einer zu überwindenden weltlichen Ordnung. Sie ist ein Affektkern, der durch verschiedene Zustände hindurch bewahrt bleibt – wobei die Affekte anders als im modernen Roman eher topisch als psychologisch zum Austrag kommen: Sie manifestieren sich in Seufzen und Klagen, Tränen und Umarmungen, nicht in differenzierten Reaktionen oder subtilen Innerlichkeiten.⁵²⁾ Der »Affektkern« ist insofern vor allem Sinnkern einer sozialen Kommunikation, die das Heil und seine Übertra-

51) Vgl. Christian KIENING, Arbeit am Absolutismus des Mythos. Mittelalterliche Supplemente zur biblischen Heilsgeschichte, in: Präsenz des Mythos. Konfigurationen einer Denkform in Mittelalter und Früher Neuzeit, hg. von Udo Friedrich/Bruno Quast (Trends in Medieval Philology 2), Berlin/New York 2004, S. 35–57.

52) Die Sentimentalisierung ist zu verfolgen etwa an der Version der Legende in einer mittelhochdeutschen Sammlung: Das Väterbuch aus der Leipziger, Hildesheimer und Straßburger Handschrift, hg. von Karl Reissenberger (Deutsche Texte des Mittelalters 22), Berlin 1914, S. 531–550 (v. 36711–38118).

gung grundsätzlich an den Modus personaler Bindung knüpft, Verkörperung einer Matrix, die semantisch umcodiert und konnotativ aufgeladen, nicht aber definitiv umbesetzt wird. Dementsprechend geben auch manche Adaptationen der Eustachiuslegende sich nicht mit der spiritualisierenden Tendenz ihrer Vorlage zufrieden. Schon die erste mittelenglische Fassung nähert die der biblischen Parallelen entkleidete Geschichte dem Abenteuerroman an.⁵³⁾ Andere Versionen verzichten zusätzlich zum Martyriumsschluß auch noch auf das sonst (nicht zuletzt für die Ikonographie) konstitutive Motiv des zweimal erscheinenden christlichen Hirschs.⁵⁴⁾

Volkssprachige höfische Verserzählungen, die sich vom hagiographischen Typus entfernen, lassen die Protagonisten ihr Leben in glücklich-friedlicher Herrschaft beenden. Sie beschränken die Krise auf innerweltliche Mängel, an denen sie sich mit göttlicher Hilfe bewältigen läßt, ohne daß die Prinzipien von Familie und Genealogie preisgegeben werden müßten. *Die gute Frau* (vielleicht um 1235) bringt eine durch die Begegnung mit Armut bewirkte Lebensänderung der hochstehenden Protagonisten, die sich in die Fremde begeben, am Ende aber sogar gesellschaftliche Erhöhung und, an das Geschlecht Karls des Großen angeschlossen, historische Einbettung erfahren.⁵⁵⁾ Ins Zentrum rücken einerseits die Bewahrung der Keuschheit seitens der Frau in der Zeit, in der sie von ihrem Mann getrennt ist, andererseits eine demonstrative *milte*, in der sich adlige Tugendhaftigkeit bewährt; »von Armutslehre und *vita apostolica* berührt«, sucht der Verfasser zugleich »ihren radikalen und häretischen Formen zu begegnen, die Reichtum und adlige Herrschaft überhaupt verurteilen: ein Versuch der Integration von Armutslehre und überkommener Machtverteilung, der wohl auch päpstlichem Interesse entsprach.«⁵⁶⁾ Ulrich von Etzenbach geht in seinem *Wilhelm von Wenden* (1289/90) noch einen Schritt weiter, indem er die Geschichte des zeitweisen Herrschaftsverzichts in eine Apotheose von Herrschaft münden läßt – mit Blick auf das böhmische Herrscherpaar Wenzel II.

53) St. Eustas, in: Altenglische Legenden, Neue Folge, hg. von Carl Horstmann, Heilbronn 1881, S. 211–219.

54) Eustathius, in: Lexikon der christlichen Ikonographie, Bd. 4, Freiburg 1972, Sp. 194–199; zu einem frühen Beispiel: James BUGSLAG, St. Eustace and St. George: crusading Saints in the sculpture and stained glass of Chartres cathedral, in: Zeitschrift für Kunstgeschichte 66 (2003), S. 441–464.

55) Die gute Frau, hg. von Emil Sommer, in: Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur 2 (1842), S. 385–481; Korrekturen ebenda 4 (1844), S. 399f.; zu Text und Kontext: Gudrun AKER, Die »Gute Frau«. Höfische Bewährung und asketische Selbstheiligung in einer Verserzählung der späten Stauferzeit (Europäische Hochschulschriften, Reihe 1: Deutsche Sprache und Literatur 603), Frankfurt am Main/Bern/Las Vegas 1983; Werner RÖCKE, Minne, Weltflucht und Herrschaftslegitimation. Wandlungen des späthöfischen Romans am Beispiel der »Guten Frau« und Veit Warbecks »Magelone«, in: Germanistik – Forschungsstand und Perspektiven, Bd. 2, hg. von Georg Stötzel, Berlin/New York 1985, S. 144–159; Volker HONEMANN, *Guillaume d'Angleterre, Gute Frau, Wilhelm von Wenden*: Zur Beschäftigung mit dem Eustachius-Thema in Frankreich und Deutschland, in: Chrétien de Troyes and the German Middle Ages, hg. von Martin H. Jones/Roy Wisbey (Arthurian Studies 26), Cambridge 1993, S. 311–329.

56) RÖCKE, Minne, Weltflucht und Herrschaftslegitimation (wie Anm. 55), S. 153.

und Guta von Habsburg, die in den Protagonisten durchscheinen. Preisgabe von Macht und christusförmiges Leben in Armut und Keuschheit erweisen sich hier als komplementäre Elemente einer herrscherlichen Machtausübung, die schließlich dem sozialen Konsens größeren Stellenwert einräumt als der fürstlichen Person.⁵⁷⁾ Die mittellenglische Versromanze *Sir Isumbras* (um 1300) legt nahe, christliche Besinnung könne durchaus zu einer Mehrung weltlichen Erfolgs beitragen: Der Protagonist kämpft gegen die Heiden, zieht nach Jerusalem und kommt schließlich zu der Burg, auf der seine ihm früher geraubte Frau als König herrscht. Nach dem Wiedererkennen besiegen sie dank tätiger Mithilfe der im letzten Moment erscheinenden Söhne 30.000 Heiden. Sie erobern drei Königreiche, lassen alle ihre Untertanen taufen und gehen nach ihrem Tod sofort ins Himmelreich ein. Statt jenseitsorientierter, märtyrerhafter Weltverachtung herrscht eine fröhliche, der göttlichen Unterstützung gewisse Weltbejahung, die sich der geistlichen Muster zur legitimierenden Überhöhung bedient.⁵⁸⁾

Einige klerikale Autoren des 14. Jahrhunderts brandmarkten dies als törichtes Geschwätz, ohne verhindern zu können, daß der Text im 15. Jahrhundert doch fast in den Rang einer Heiligenlegende aufstieg – ein weiteres Beispiel für das Hin und Her zwischen laikalen und klerikalen Tendenzen, das sowohl zur Vereinnahmung von Familie und Verwandtschaft durch die Heilsgeschichte wie zur Indienstnahme der Heilsgeschichte für Familien- und Verwandtschaftsinteressen führen konnte.⁵⁹⁾ Immer wieder entstanden dabei auch nuancierte Engführungen, die eher auf wechselseitige Steigerung denn auf strikte Opposition setzen: In Filippo Lippis zwischen 1441 und 1447 für den Hauptaltar von Sant’Ambrogio in Florenz entstandener *Marienkönung* (Abb. 1) nehmen Eustachius und seine Familie einen prominenten Platz ein: hervorgehoben in der Mitte, mit dem Blick aus dem Bild heraus auf den Betrachter gerichtet und, wie es scheint, ihrerseits angeblickt vom Maler, der links von ihnen, mit dem von einem Engel gehaltenen Schriftband *Is perfecit opus* ebenfalls einen nicht wenig prominenten Platz besetzt

57) ULRICH VON ETZENBACH, Wilhelm von Wenden, hg. von Hans-Friedrich Rosenfeld (Deutsche Texte des Mittelalters 40), Berlin 1957; zum Text Hans-Joachim BEHR, Literatur als Machtlegitimation. Studien zur Funktion der deutschsprachigen Dichtung am böhmischen Königshof im 13. Jahrhundert (Forschungen zur Geschichte der älteren deutschen Literatur 9), München 1989, S. 175–206; Werner RÖCKE, Die Macht des Wortes. Feudale Repräsentation und christliche Verkündigung im mittelalterlichen Legendenroman, in: Höfische Repräsentation. Das Zeremoniell und die Zeichen, hg. von Hedda Ragotzky/Horst Wenzel, Tübingen 1990, S. 209–226.

58) Four Middle English Romances. *Sir Isumbras*, Octavian, *Sir Eaglamour of Artois*, *Sir Tryamour*, hg. von Harriet Hudson, Kalamazoo 1996, S. 7–44. Zum Text Laurel BRASWELL, *Sir Isumbras and the Legend of St. Eustace*, in: *Mediaeval Studies* 27 (1965), S. 128–151; FICHTE, Die Eustachiuslegende (wie Anm. 49), S. 130–150.

59) Zu schlicht ist die Vorstellung, weltliche Elemente seien vor allem im Dienste der Unterhaltung in die Legende aufgenommen worden: Benedikt Konrad VOLLMANN, Die geheime Weltlichkeit der Legende. Fortleben und Verwandlung antik-weltlicher Erzählstoffe in der Legende, in: Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur (wie Anm. 13), S. 17–25.

(Abb. 2).⁶⁰⁾ Das Bild läßt damit den reich entfalteten Familiendiskurs des italienischen Renaissancehumanismus⁶¹⁾ anklingen, an dem auch der Karmelitermönch teilhat – einige Jahre später wird er selbst mit der dem Kloster abspenstig gemachten Nonne Lucrezia zwei Kinder zeugen.

VI. ÜBERGÄNGE ZUR NEUZEIT

Verweltlichungen der Legende und Vergeistlichungen des Romans befinden sich historisch in beständigem Austausch, weil die Sinnmuster, mit denen beide operieren, in der einen wie der anderen Richtung konkretisierbar waren: zur Begründung wie Durchstreichung bestimmter Formen der Vergesellschaftung. Zu diesen Sinnmustern zählen narrative Abläufe, die von einem defizienten Zustand über eine Entfaltung des Krisenpotentials zu einem stabileren oder höherwertigen Zustand führen. Dazu zählen auch einzelne Elemente wie das Wasser, das die Grenzen der semantischen Räume markiert, die die Protagonisten zwischen Aus- und Wiedereingrenzung überschreiten. Diese Grenzen sind auch solche verschiedener Logiken, die sich in der Geschichte durchdringen. Flüsse und Meere kennzeichnen in der Regel den Wechsel zu einer anderen Art der Bewegung, einer weniger kontrollierten, mehr den Umständen ausgelieferten. Unwetter und Schiffbruch bringen die Protagonisten von ihrem Ziel ab, werfen sie in die Fremde, zwingen sie ins ungesuchte Exil. Sie eröffnen aber auch neue Chancen und Ziele und stellen deshalb bevorzugte Einfallstellen der göttlichen Providenz dar, die am scheinbar kontingent Hereinbrechenden sich erweist. Eben diese Einfallstellen halten aber auch die Wirksamkeit des Göttlichen im Rahmen des Erwartbaren, beschränken sie auf Orte des Übergangs, der Fragilität, der Instabilität. Das ermöglicht es, zwischen den Logiken zu wechseln und die Matrix der Familie zu einer Kippfigur zu machen: je nach Perspektive notwendig oder hinfällig, ordnungsstiftend oder -gefährdend, heilsbefördernd oder -hindernd. Die Amalgamierung von Familienroman und Heilsgeschichte ist so gesehen mehr als nur der Versuch einiger Kleriker, die christliche Botschaft spannender zu verpacken, und mehr als nur der Versuch von Laien, ihre Geschichten spirituell aufzuwer-

60) Florenz, Galleria degli Uffizi (Tempera auf Holz, 200 x 287 cm); vgl. Jeffrey RUDA, *Style and patronage in the 1440s: two altarpieces of the coronation of the Virgin by Filippo Lippi*, in: *Mitteilungen des Kunsthistorischen Institutes in Florenz* 28 (1984), S. 363–384.

61) Francis William KENT, *Household and Lineage in Renaissance Florence. The Family Life of the Capponi, Ginori, and Rucellai*, Princeton 1977; Klapisch-Zuber, *Stratégies et rituels* (wie Anm. 4); Thomas KUEHN, *Law, Family, and Women. Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, Chicago/London 1991; Joanne M. FERRARO, *Marriage Wars in Late Renaissance Venice*, New York 2002; Daniela HACKE, *Women, Sex, and Marriage in Early Modern Venice*, Aldershot 2004; Anthony F. D'ELIA, *The Renaissance of Marriage in Fifteenth-Century Italy*, Cambridge, Massachusetts 2005.

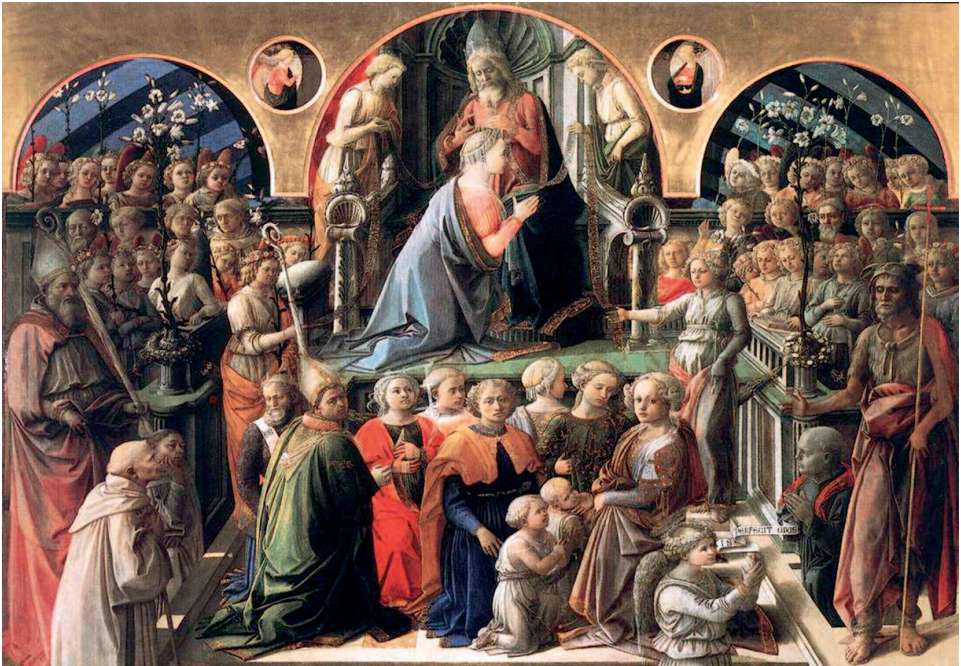


Abb. 1 Filippo Lippi: Marienkrönung aus Sant'Ambrogio (zwischen 1441 und 1447)



Abb. 2 Filippo Lippi: Marienkrönung (Detail)

ten. Sie führt ins Zentrum einer Kultur, die über Jahrhunderte hinweg das genealogische Prinzip von Übertragung und Verknüpfung selbst als Wunder ansehen konnte.

Diese Kultur allerdings veränderte sich in der frühen Neuzeit. Zwar übernahm das städtische Bürgertum vom Adel die Bemühung, die eigenen Ansprüche durch Bezug auf theologische Muster und religiöse Praktiken abzufedern: »Familieninteresse und Eigennutz verbanden sich untrennbar mit Glauben und Dienst. Kirche und Bürgertum bildeten in der Stadt eine unlösliche Einheit.«⁶²⁾ Auch bedingte die Praxis, adlige Töchter in Klöster und Stifte zu geben, nach wie vor enge Wechselwirkungen zwischen weltlichen Familien und geistlichen Gemeinschaften: Der Kontakt zur Familie, obschon oft spannungsvoll, blieb bei den Nonnen und Stiftsdamen erhalten.⁶³⁾ Doch verloren mit der Reformation, mit der »Befreiung« der Frauen aus den Klöstern, die durchlässigen und zugleich distinkten Lebenswelten ihre Trennwände.⁶⁴⁾ In Nürnberg entzog die Stadt 1525 den Franziskanern das Seelsorgerecht für das Klarissenkloster St. Klara, und es entspann sich ein von der Äbtissin Caritas Pirckheimer dokumentierter Streit, der Grundfragen der monastischen Selbstbestimmung betraf. Während viele Familien darauf drängten, ihre Mitglieder aus dem Kloster herauszunehmen, versuchten diese mit aller Macht, ihre Lebensweise zu verteidigen. Caritas Pirckheimer gestand zwar zu, daß Vater und Mutter höhere Rechte als andere Familienmitglieder haben könnten,⁶⁵⁾ wehrte sich aber gegen unbeschränkte Besuchsmöglichkeiten und unterwarf sich nicht ohne Widerwillen der Einführung obligatorischer Sichtfenster, dank derer die Familie sicherstellen konnte, daß ein Gespräch wirklich ohne Beisein von Mitschwestern geführt wurde – den Nonnen eine Sorge, weil sie die allein mit Verwandten geäußerten Worte oft entstellt wiederfanden.⁶⁶⁾

62) Erich MASCHKE, Die Familie in der deutschen Stadt des späten Mittelalters (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Kl. 1980/4), Heidelberg 1980, S. 97.

63) Vgl. Eva SCHLOTHEUBER, Klostereintritt und Bildung. Die Lebenswelt der Nonnen im späten Mittelalter (Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe 24), Tübingen 2005. Siehe auch den Beitrag der Autorin in diesem Band.

64) Vgl. Steven OZMENT, When Fathers Ruled. Family Life in Reformation Europe, Cambridge, Massachusetts/London 1988, Kap. 1; Lyndal ROPER, Das fromme Haus. Frauen und Moral in der Reformation, Frankfurt am Main/New York 1995, Kap. 6.

65) Die Denkwürdigkeiten der Äbtissin Caritas Pirckheimer [nach der Ausgabe von Josef Pfanner, Landshut 1962], hg. von Frumentius Renner, St. Ottilien 1982, S. 114: *Ich will nit von vater und muter reden, die ein größern gewalt möchten haben den schwester und anderweit freunt. Ich loß dieselben, was sy thun verantwurten. Der obrikeit haben wir kein moß zu seczen, künen uns auch gewalts nit erwern, sy hat uns aber zugesagt, sy woll nit gestatten, das ymant außerhalb vater und muter betrangt werd.*

66) Ebenda, S. 75: *Lieben herrn, was wollt ir euch zeichen, daz ir euch selber dy große schandt wollt anthun, ir habt ewr pludt und flaysch, ewr kinder und dochter, ewr swester, mumen und paßen vill in den clostern; soll denn einem itlichen puben gegunt werden, do auß und einzugen; kundt ir selbs ermeßen, was darauß entspringen mocht, es wirt on sundt und schandt und ergerung nit ergen; es wer mer offener gemeyner hewßer denn clostern wern. Dyselben herrn hetten das gesichtfenster furgeschlagen, dann sye*

Auch das zeitgenössische Familienbildnis reagierte auf diese Situation.⁶⁷⁾ Hans Holbein d.J. fertigte 1526 ein Gemälde für den 1521 seines Amtes als Basler Bürgermeister enthobenen Jakob Meyer zum Hasen an, an dem er bis 1530 verschiedene Modifikationen vornahm (siehe Abb. 18 des Beitrages von Matthias Müller in diesem Band).⁶⁸⁾ Das wohl für die Hauskapelle von Meyers Schloßchen Gundeldingen gedachte Gemälde kombiniert die Bildtypen Schutzmantelmadonna, *Sacra conversazione*, Madonna mit Christuskind und Johannesknaben, Familienporträt und Stifterbild auf eine Weise, die irdische und überirdische Orientierung in der Schwebelage hält. Es bietet dem Altgläubigen ein Memorialbild, das zugleich Andachtsbild ist: Meyer steht unter dem Schutz der Gottesmutter, der er, in gleicher Größe dargestellt, nahe ist, und gedenkt der lebenden und verstorbenen Familienmitglieder, deren Status durch Übermalung jeweils aktualisiert wurde. Während Holbein damit ein Kippbild zwischen Weltlichem und Überweltlichem, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft schuf, bot sein 1527 entstandenes, nur in einer Studienzeichnung erhaltenes Gemälde der Familie des ebenfalls katholischen Thomas Morus ein Gruppenporträt privateren Charakters (siehe Abb. 13 des Beitrages von Matthias Müller in diesem Band). Das Augenmerk liegt auf den internen Beziehungen. Das religiöse Element beschränkt sich auf die Andeutung, die dargestellte Situation sei eine des Gebets oder der Vorbereitung zur Andacht. Selbst dieses Element wurde vielleicht schon bei der Ausführung des Gemäldes oder spätestens in der Ende des 16. Jahrhunderts von Rowland Lockey hergestellten Kopie getilgt: Mores dritte Tochter Cecily Heron hat keinen Rosenkranz mehr, von ihren beiden Schwestern hält die eine eine Ausgabe von Senecas *Oedipus*, die andere eine von Senecas Briefen in der Hand.⁶⁹⁾ Die Moralphilosophie ersetzt die Äquivalenztheologie.

Was sich hier andeutet, ist die Bedeutung der Haushaltsfamilie als einer moralischen Institution, dominiert von einem starken Patriarchen und geprägt von intensiven Affektbeziehungen.⁷⁰⁾ Sie auszumalen eröffnete der Literatur neue Möglichkeiten. Mit der Ablösung der handschriftlichen Versromane durch die gedruckten Prosaromane geht eine

achten, es wer uns mynder beschwerlich, das wir dazselb eyn zeit lang annemen, denn daz wir den einganck musten leyden.

67) Vgl. den Beitrag von Matthias Müller in diesem Band.

68) Darmstadt, Schloßmuseum, Öl auf Holz, 146,5 x 102 cm; Oskar BÄTSCHMANN/Pascal GRIENER, Hans Holbein d.J., Die Darmstädter Madonna. Original gegen Fälschung, Frankfurt am Main 1998; Jochen SANDER, Die ›Darmstädter Madonna‹. Zur Entstehungsgeschichte von Holbeins Madonnenbild für Jakob Meyer zum Hasen, in: Hans Holbein der Jüngere, 1497–1543. Porträtist der Renaissance, hg. von Ariane van Suchtelen u.a., Stuttgart 2003, S. 37–45.

69) Basel, Öffentliche Kunstsammlung, Kupferstichkabinett, 38,9 x 52,4 cm; Hans Holbein d.J., Zeichnungen aus dem Kupferstichkabinett der Öffentlichen Kunstsammlung Basel. Katalog von Christian Müller, Basel 1988, Nr. 65, S. 209–212.

70) Vgl. Mathias BEER, Eltern und Kinder des späten Mittelalters in ihren Briefen. Familienleben in der Stadt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung Nürnbergs (1400–1550) (Nürnberger Werkstücke zur Stadt- und Landesgeschichte 44), Nürnberg 1990; ROPER, Das

thematische Verschiebung einher: Geistliche Stoffe spielen nunmehr eine untergeordnete Rolle, bürgerliche Lebenswelten gewinnen, zumal im 16. Jahrhundert, an Relevanz, radikal exogame adlige Heiratspraktiken (im Brautwerbungsepos) machen gemäßigt endogamen Platz (in Novellen und Kurzerzählungen). Die Familienthematik löst sich von der Heilsgeschichte, oder anders gesagt: verleibt sich diese in der Form innerweltlicher Ethik ein. Jörg Wickram stellt in seiner Historie *Von Güten und Bösen Nachbaur*n (zuerst Straßburg 1556) zwei benachbarte Familien ins Zentrum, die sich auf der Basis von Freundschaft, Vertrauen und Geschäftspartnerschaft, von Idealen der Erziehung und der Bibelfrömmigkeit zu einer emphatischen sowohl ökonomischen wie moralischen Gemeinschaft entwickeln. Deren Züge übertragen sich auch auf die Kinder: *es was zû beiden theilen ein solch gros vertrawen und lieb umb sie / als wann sie natürliche und rechte geschwistern gewesen werend.*⁷¹⁾ Die Wahlverwandschaft sichert den Status der Doppelfamilie als einer festen Burg gegen die Gefahren und Unbilden des Daseins. Sie steht auf der Grenze zwischen einem »in der Erinnerung beschworenen Gemeinschaftsleben und einer Privatheit, die sich auf die kleinfamiliale Sphäre beschränken wird, aus der sich dann auch der berufliche Bereich ausgesondert hat.«⁷²⁾ Zugleich vollzieht sich eine semantische Umcodierung, die der Freundschaft neues Gewicht beimißt: Die Begriffe *frünt* und *früntschafft* werden einerseits aus dem Bedeutungsspektrum der Verwandtschaft, andererseits aus dem der Liebe gespeist.⁷³⁾

Auch die Eustachiusgeschichte verändert in diesem Kontext ihren Charakter. In einer Zeit, in der der antike Familien- und Abenteuerroman erstmals wieder originalsprachlich und übersetzt zur Verfügung stand, veröffentlichte Barnaby Rich in seiner Erzählungssammlung *Farewell to Military Profession* (1581) eine Version der Geschichte, in der sich die Akzente verlagert haben: Liebeshandlungen sind hinzugefügt, das Schicksal der Familie steht unter dem Zeichen der Fortuna, statt dem göttlichen Wirken profiliert sich die auktoriale Kompetenz.⁷⁴⁾ In der gleichen Zeit wechselt die Figur des Heiligen aus dem Bereich des Kults (wo er in zunehmender Konkurrenz mit dem teilweise analogen Hubertus stand) in den der gelehrten Theologie: Seine Legende wird in Vitensammlungen und Martyrologien ediert; man beschäftigt sich mit den griechischen Ursprüngen der Überlieferung. Der Universalgelehrte Athanasius Kircher unternimmt dann in seiner

fromme Haus (wie Anm. 64); OZMENT, *When Fathers Ruled* (Anm. 63); DERS., *Ancestors. The Loving Family in Old Europe*, Cambridge, Massachusetts/London 2001.

71) Georg WICKRAM, *Sämtliche Werke*, Bd. 4: *Von Güten und Bösen Nachbaur*n, hg. von Hans-Gert Roloff (Ausgaben deutscher Literatur des XV. bis XVIII. Jahrhunderts), Berlin 1969, S. 83, Z. 19–21.

72) Jan-Dirk MÜLLER, Frühbürgerliche Privatheit und altständische Gemeinschaft. Zu Jörg Wickrams Historie *Von Güten und Bösen Nachbaur*n, in: Internationales Archiv für Sozialgeschichte der deutschen Literatur 5 (1980), S. 1–32, hier S. 24.

73) Vgl. Manuel BRAUN, *Ehe, Liebe, Freundschaft. Semantik der Vergesellschaftung im frühneuhochdeutschen Prosaroman* (Frühe Neuzeit 60), Tübingen 2001, besonders S. 285–344.

74) FICHTE, *Die Eustachiuslegende* (wie Anm. 49), S. 143–150.

Historia Eustachio-Mariana (Rom 1665) eine umfassende Rekonstruktion der historischen Dimensionen der Eustachiuslegende, die die Familienthematik von der Handlungswelt auf die Geschichte selbst verschiebt: Eustachius, seine Familie und seine Nachkommen bilden das Paradigma eines im geistlichen Sinne fruchtbaren Geschlechts (*faecunda propago*), nämlich eines auserwählten »Stammes«, an dessen Ausbreitung sich die Wanderung der Heilsgeschichte verfolgen läßt: von den Griechen über die Etrusker und Römer bis hin zu den Franken. Die Familiengeschichte wird zur Heiligengenealogie, kulminierend in einem monumentalen Stammbaum. Und sie verlängert sich sogar in die eigene Gegenwart, meint Kircher doch in einem Heiligtum der verfallenen Kirche am Monte Vulturella (Latium), das er ausgraben läßt, das Zeugnis der Konversion des Heiligen und den Schnittpunkt der gesamten Traditionsbildung wiedergefunden zu haben. Das Relikt wird ihm zum Refugium, die vergangene Gemeinschaft zum Spiegel der gegenwärtigen: Indem er gleichzeitig die Furchtbarkeit und die Keuschheit der (männlichen) Vertreter der Eustachiusgenealogie hervorhebt, verfolgt er den durchaus nicht bloß antiquarischen Traum »d'une famille créée et non engendrée, se pérenissant par une transmission avunculaire de la grace, d'oncle en neveu, mâle société qui évoque celle des jesuites, chastes pères de la multitude enfantine des collèges.«⁷⁵⁾

Das Modell der Genealogie liefert hier nochmals eine Möglichkeit, Familienroman und Heilsgeschichte zu verbinden und einen Kult wiederzubeleben (Kircher organisiert Pilgerschaften nach Vulturella), der eigentlich, im wahrsten Sinne des Wortes, keinen Ort mehr hatte. Doch das Unternehmen braucht die Erzählung nur als eines der Dokumente, aus denen sich seine eigene Monumentalität speist, und die Familie nur als eine der Konstellationen, an denen sich das Heil manifestiert. Es ist zugleich anachronistisch (in seinem Ursprungsdenken) und modern (in seinem wissenschaftlichen Anspruch). Es gehört einem anderen Diskurs an als dem, der die Familie als »Hort privater Zurückgezogenheit und individueller Glücksverheißung«⁷⁶⁾ imaginiert und dem die Zukunft gehören wird: in dem den Binnenraum beschwörenden romantischen und nachromantischen Familienbildnis ebenso wie in dem ihn problematisierenden modernen Familienroman.

75) BOUREAU, L'événement sans fin (wie Anm. 46), S. 108–135, 273–279, hier S. 133.

76) Angelika LORENZ, Das deutsche Familienbild in der Malerei des 19. Jahrhunderts, Darmstadt 1985, S. VIII f.